فار   **التاريخانية الجديدة وأثرها في قراءة النّص الديني**

للطالب بمرحلة الدكتوراه: فارس بن سلين

قسم الكتاب والسنة

بسم الله الرحمن الرحيم

ظهرت التاريخانية تعبيرا عن التوجه المابعد بنيوي الذي كان وجها من أوجه التطور النقدي الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية أواخر السبعينيات من القرن المنصرم، وأرادت أن تقيم حدودا فاصلة بين المزج البنيوي لعلاقة الأدب بالأنتروبولوجيا والفن والاقتصاد والتاريخ، وعبّرت عن ذلك من خلال توطيد العلاقة بين الأدب والتاريخ من جهة جعل هذا الأخير مركبا من مركبات المعايير النقدية التي يلتجأ إليها في فهم الظاهرة النّصية.

ولما كان النّقد المابعد البنيوي مرتكزا على ما جاد به ميشال فوكو وجاك دريدا من مفاهيم تأسسية حول الخطاب والسلطة والجنسانية، فإنّ هذه المدرسة الحديثة في النّقد حاولت توريد كلّ ذلك وتطبيقه من جهة المفهوم والمنهج على الظاهرة النصّانية متعالية كانت أن محايثة.

وإن كان ذلك مستساغا في النظرية النقدية الغربية بوصفها وجها من أوجه التجاوز المشروع للقيود الكنسية المسلطة على العقل الغربي إبان قرون سحيقة من الزمن، حتى أصبح فيها تطلّب التأويل أمرا لا غنى عنه؛ فإن ذلك يطرح عدّة مفارقات في التطبيقات الحداثية العربية له على النّص الديني الإسلامي، ذلك أن الضمير الإسلامي مازال نابضا بفكرة التعالي والمفارقة للنص الديني التأسيسي "قرآن وسنة" لكل الأغيار البشرية، ولشتى ضروب محاولة تورخته وجعله نصا ظرفيا خاضعا لحدود المكان والزمان الذي ظهر فيه.

ولا ريب أنّ تعقّل كلّ هذه المبررات لا يكون إلا من خلال رصد الآثار الناجمة عن تطبيق هذه النظرية الأدبية المعاصرة بصبغتها العربية على النص الديني الإسلامي " قرآن وسنة " ومن هنا جاءت فكرة هذه المداخلة ، محاولة تسليط الضوء على الآثار المنهجية والموضوعية لتطبيق هذا النظرية النقدية على نصوص الكتاب والسنة.

أولا : التاريخانية وأسسها المعرفية والمنهجية.

1/ الدلالة الاصطلاحية للتاريخانية.

التاريخانية مصطلح فكري وفلسفي غربي ضارب بمعانيه ودلالته إلى غاية الحقبة التي انفصل فيها الفكر الغربي عن الموروث الكنسي مع بداية الأزمنة الحديثة، لذلك فهو مشبع بتلك المعاني التي تقتضي المفارقة والمنازعة مع كلّ ما هو ديني مع الاحتفاء بالحداثة وإفرازاتها، وقد استعان في استغنائه عن ذلك الموروث بفكرة الظرفية الزمانية والمكانية التي تولّد فيها الموروث الديني، أي هو منحصر في جملة من العوامل الزمانية والمكانية التي تجعله غير مناسب لمواكبة الأزمنة الحديثة والمعاصرة، ومن هذا المنطلق يقول أرنست كاسيرر[1] :(ولم تعد التاريخية ترى الوجود في الغيبيات، أو الفكرة المطلقة، بل إنّها أرادت أن تتشبّث بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني وفي الإنسانية جمعاء)[2]. وقد تدعمت فكرة التاريخانية فيما بعد بنتائج البحوث التي خلص إليها "فرويد (Freud)" خاصة التي تتعلق بأثر اللامعقول في الحياة الإنسانية، والتاريخ البشري عموما، ولقد حاول "فرويد (Freud)" إيجاد (شواهد تدلّ على أنّ السلوك الإنساني هو أساسا سلوك غير عقلاني، فالرغبات الجنسيّة والدّوافع المتراكمة من اللاشعور هي التي دفعت الناس لأن يفعلوا ما يفعلوه، أما العقل فكان في الحقيقة أداة لخداع الذات وإرباك الآخرين)[3].

ولقد كان لهذا القول أثر في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة (فقد أدّت معرفة أهمّية العوامل اللاعقلية في المجتمع ببعض علماء الاجتماع ... إلى المناداة بالتحكّم في عقول الناس بالتمويه عليهم ... إنّ إدراك قدرة المجتمع على التحكّم في السلوك، يؤدي إلى النتائج النّسبيّة نفسها التي تؤدي إليها كشوف الأنتربولوجيين بشأن تحكّم الثقافة في جوانب كثيرة من حياة البشر. وقد قام "علم اجتماع المعرفة" ... بإخضاع المعرفة نفسها لمثل هذا التحليل ... مستندين إلى اكتشافات "ماركس (Marx)"

---

[1] **أرنيست كاسيرر**: (1874-1945) فيلسوف ألماني ، تأثر بكانط وعمل على تطوير نظرية الخيال المتعالي في الفلسفة الكانطية، من مؤلفاته : مذهب لايبنتز في أسسه العلمية – فلسفة الصور الرّمزية. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص.505-506).

[2] أرنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، ص.116.

[3] عدناني رزيقة، **الكافي في الفلسفة، ص.325**.

لأيديولوجيات الطبقات الاجتماعيّة، وبحث دوركايم في "العقليات الجمعيّة"... [وبيّنوا] أنّ المعرفة نسبيّة بحسب الوضع الاجتماعيّ للعارف)[4].

لذلك أمكن القول إنّ (المفهوم قد مرّ بطورين: الطور الأول، وهو الطور الذي كان البحث ينطلق من تصوّر ثبات الذات والموضوع، ومن ثم إمكانية الوصول إلى الحقيقة وفق قوانين التاريخ، أما الطور الثاني للمفهوم انتهى إلى التشكيك في وجود مضمون جوهري أزلي للحقيقة...ونفي الثبات ونفي فكرة الخطأ والصواب وإنّما موافقة الشرط التاريخي الآني)[5].

ومن هنا عرّف لالاند (Lalande)[6] هذا المصطلح بتعريف عام وآخر خاص أما التعريف العام فقال فيه:(وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ)، أما التعريف الخاص للتاريخية حسبه، فيقال (على المذهب الذي يرى أن اللغات والعادات والحقوق هي نتاج إبداع جماعي غير واع وغير إرادي، إبداع ينتهي لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير دراسته التاريخية)[7].

2/ التاريخانية الجديدة وأهم الأسس الفلسفية التي ارتكزت عليها وأثرها على الحداثيين العرب.

غير أنّ المأزق الحضاريّ الذي مرّت به الحضارة الغربية، بعد الحرب العالمية الأولى، ومع بروز الأزمة الاقتصادية العالمية عام 1929م، ساهم كل ذلك في تشكيل رؤية جديدة للتاريخيّة، تشبّعت بكلّ الأفكار الفلسفيّة السابقة، ثمّ تجسّدت في مدرسة جديدة تعرف بـ"التاريخية الجديدة".

تعدّ التاريخية الجديدة إحدى الإفرازات النّقدية لمرحلة (ما بعد البنيويّة، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى كالماركسيّة، والتقويض[8]، إضافة إلى ما توصّلت إليه أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافيّة وغيرها. تجتمع هذه العناصر لتدعم التاريخية الجديدة في سعيها إلى قراءة النّص ...

---

[4] كافين رايلي، **الغرب والعالم**، ج:2، ص.295.

[5] محمد بن حجر القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي المعاصر من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص.47.

[6] **أندريه لالاند (André Lalande)**:(1867-1963) مفكر فرنسي، عقلاني التوجه، مشيد بالعقل المعياري، من مؤلفاته: سيكولوجيا أحكام القيمة – العقل والمعايير – وكان المشرف على المعجم الفلسفي ومحرره الرئيسي. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص.575).

[7] لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج:2، ص.561. بتصرف يسير.

[8] يقصد بالتقويض هنا: التفكيك.

في إطاره التاريخيّ والثقافيّ حيث تؤثّر الأيديولوجية وصراع القوى الاجتماعية في تشكّل النّص، وحيث تتغيّر الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخيّة والثقافيّة)[9].

وتعدّ مدرسة الحوليات الفرنسيّة من أكثر المدارس التاريخيّة الحديثة دعوة إلى تغيير المنهج التاريخيّ القديم، واستبداله بتاريخيّة جديدة، تتناسب وروح العصر، ومستفيدة من كلّ العلوم الحديثة، وأسست لذلك مجلّة وسمتها باسم :"حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي"، وكانت ترمي لتحقيق أهداف معيّنة وهي:

- إخراج التاريخ من بؤرة العادات القديمة وهذا ما عبّر عنه "لوسيان فافر(Favre Lucien)"[10] ب(إسقاط الجدران العازلة التي تجاوزها الزمن)[11]. ويقصد من ذلك (الثورة على التاريخ الوضعيّ الذي كان سمة القرن التاسع عشر ... من خلال توسيع أفق الوثيقة التاريخيّة وعدم الاقتصار على النّص المكتوب)[12] فقط.

وكان الهدف من ذلك تفكيك الوثيقة، وإعادة قراءة ما وراءها من الأيديولوجيات والخلفيات، التي ساهمت في تشكّلها، (بما يسمح بإعادة رسم الماضي وتفسيره ... إنّه نتاج خلق وتركيب يعتمد الفرضيات والحدس)[13]. وبهذا قلبت القاعدة القائلة بأن "فهم التاريخ يعين على فهم الحاضر"، وأصبح "الحاضر هو أساس فهم الماضي"[14]. في علاقة جدلية قوامها فهم (الظغوط التاريخية التي عن طريقها شكّل الماضي الحاضر ويعيد الحاضر تشكيل الماضي)[15].

- إقحام العلوم الإنسانيّة في علم التاريخ، وتفسيره وفق مناهجها، فركّزت بشكلّ خاص على (التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ والمدّة الطويلة لا القصيرة ولا الخاطفة كالتي تخصّ الحدث السريع. وأصبحت بذلك المتغيّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تحصل في بلد ما أكثر أهمّية بكثير من

---

[9] ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، ص.80.

[10] **لوسيان فافر**(**Favre Lucien**): (1878-1956)مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية ، ومن رواد التاريخ الجديد، من مؤلفاته : الأرض والتطور البشري .(جورج قرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ص.107).

[11] جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، ص.84.

[12] جاك لوغوف، **المرجع نفسه** ، ص.81-82.

[13] جاك لوغوف، **المرجع نفسه** ، ص.88-89.

[14] جاك لوغوف، **المرجع نفسه** ، ص.93.

[15] لويس مونتروز وآخرون، **التاريخانية الجديدة والأدب**، ص.67.

تعاقب السلالات أو حصول الأحداث السّياسيّة، وأصبحت الأحداث والوقائع التي طالما ملأت كتب المؤرّخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العميق)[16].

ولا شكّ أنّ القضاء على التاريخ السياسيّ هو الهدف الأوّل لهذه المدرسة، وهو التاريخ الذي يصفه "ميشال فوكو(Michel Foucault)"[17] بكونه تاريخا "خطيا رسوبيا" يعتمد على (التوازنات القارة التي يعسر الإخلال بها ... والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تصل إلى أوجّها بعد أن تكون قد استمرّت حقبا زمنية طويلة، وحركات التراكم والإشباع البطيء، والدّعائم العظيمة الثابتة الخرساء التي كساها تشابك الحكايات التقليديّة بغلاف سميك من الأحداث)[18]. أما التاريخ الجديد فهو الذي تغذّت منهجيّته بسيل من المناهج الحديثة منها: (نماذج النّمو الإقتصاديّ، والتحليل الكّمي لسيل التبادلات، ومنحى التغيرات الديموغرافية، ودراسة المناخ وتغيّراته، ورصد الثوابت السوسيولوجية، ووصف التكيّفات التقنية وانتشارها واستمرارها)[19]. وبهذه المناهج تمكّن المؤرّخون المعاصرون –حسب وصف "فوكو (Foucault)"– (أن يتبيّنوا داخل حقل التاريخ، الطبقات الرسوبية المتباينة، فحلّت مكان التعاقبات الخطّية ... فالبحث حاليا ينكب على رصد عواقب الانقطاعات ... التي تتباين تباينا كبيرا فيما يخصّ طبيعتها وصفتها ... والتي تقطع الطريق أمام التراكم اللامحدود للمعارف، وتوقف نموها البطيء وتزج بها داخل زمن جديد، وتفصلها عن مصدرها الاختباري ودوافعها الأصلية، وتطهّرها مما علق بها من أوهام خيالية)[20].

وتقرير "فوكو(Foucault) هذا هدفه تقويض مفهوم " الحدث التاريخيّ" وتقرير فكرة "التاريخ اللاحدثي" الذي لا يستنكف عن تناول أيّ موضوع طبيعيّ أو بشريّ مهما بدا عديم الفائدة[21].

16محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص.248-249.

17 **ميشال فوكو(Michel Foucault) :** (1926-1984) مفكر فرنسي، مهتم بالتفتيش والتنقير عن المبادئ الأولى التي صنعت عقلانية الحضارة الغربية، من مؤلفاته : الكلمات والأشياء – أركيولوجيا المعرفة . (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص.469- 470).

18ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ص.05.

19ميشال فوكو، **المرجع نفسه** ، ص.05.

20ميشال فوكو، **المرجع نفسه** ، ص.06.

21ينظر: السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى فوكو**، ص.37.

وبذلك انتقلت التاريخيّة من المذهبيّة التي التصقت بها كما هو الحال في التاريخيّة الماركسيّة إلى المنهجيّة[22]، وبهذا تخلّصت التاريخيّة من المعاني الكلاسيكيّة التي ارتبطت بالتاريخية خاصة الماركسيّة منها مثل:

- (الاعتقاد بوجود عمليات تاريخيّة ليس بوسع الإنسان تغييرها.
- النظريّة القائلة بأنّ على المؤرّخ أن يتجنّب جميع أحكام القيمة في دراسته لأحقاب الماضي أو الثقافات السابقة.
- توقير الماضي أو التقاليد)[23].

وارتبطت "التاريخية الجديدة" بعد ذلك بمعان أخرى منها: أنّه (لا بدّ للإنسان الحديث سواء أكان عالما اجتماعيا أم رجلا عاديا، أن يتناول كلّ الحقائق التي تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجيا وتطوّرت تطوّرا ديناميا. ذلك لأنّ الناس يستخدمون في حياتهم اليومية بدورها، مفاهيم ذات مضامين تاريخيّة كالسلوك الثقافيّ، والرأسمالية، والحركة الاجتماعيّة ... والعقليّة الحديثة تتعامل مع هذه الظواهر بوصفها إمكانات في حركة مستمرّة من نقطة زمنية إلى أخرى. وحتى في تفكيرنا اليومي نسعى إلى أن تحديد موقفنا الراهن في إطار ديناميّ، وأن نتعرّف على الوقت من خلال الساعة الكونية للتاريخ)[24].

كما قامت التاريخيّة الجديدة على (أنقاض الخلفية الأنتربولوجية لمفهوم التاريخ الشموليّ، كسجل "الأحداث التي صنعها الإنسان"، فلم يعد الحدث التاريخيّ منحصرا في "التجربة الإنسانية" التي أضحت تحكمها محددات لا واعية، تتجاوز الوعي المباشر كما يؤكّد الأفق التأويلي الجديد)[25].

وفي التاريخيّة الجديدة تمّ (إعادة النظر في منزلة الحقيقة في التاريخ، إذ لم تعد تتماهى مع الإرادة المطلقة التي تحرّك مسار التاريخ)[26]، كما أن الوصول إلى الحقيقة الأصليّة للأحداث كما وقعت ليس هدف

---

[22] محمد عناني، **المصطلحات الأدبيّة المعاصرة**، ص.61.

[23] محمد عناني، **المصطلحات الأدبيّة المعاصرة** ، ص.62.

[24] كافين رايلي، **الغرب والعالم**، ج:2، ص.296.

[25] ينظر: السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى فوكو** ، ص.38.

[26] السيد ولد أباه، **المرجع نفسه** ، ص.39.

التاريخيّة الجديدة، (فبعيدا عن الحقيقة الأنطلوجيّة التقليديّة لمفهوم الحقيقة، سيخضع التاريخ الجديد الحقيقة ذاتها لحركيّته، لتفقد وهم التطابق، وصلابة اليقين ومطلقيّة الثبات)[27].

وهذا ما حذا بهم للقول " باستحالة التحليل الموضوعي "، (فمثل جميع البشر، يعيش المؤرخون في زمان ومكان معينين، وتتأثر نظراتهم للأحداث الجارية والماضية في عدد لا يحصى من الطرق الواعية وغير الواعية بتجربتهم الخاصة داخل ثقافتهم. قد يظنون أنهم موضوعيون، بيد أنّ هذه النظرات لما هو صائب أو زائف ... سيؤثر بشدة في الطرق التي يؤوّلون بها الأحداث)[28].

وانطلاقا مما سبق يمكن تلخيص أهم المفاهيم الأساسية التي أحدثتها التاريخية الجديدة في المنهج التاريخي[29]، فيما يأتي:

- كتابة التاريخ يخضع لتأويلات وليس للحقيقة أي مدخل فيه.
- ليس التاريخ خطيا يخضع لمنطق السببية ولا متقدما يخضع لمنطق التطور التاريخي.
- السلطة ليست حبيسة الساسة بل تتنقل عبر تبادل السلع والأفكار كذلك.
- لا وجود لتفسير مجمل ملائم للتاريخ بل هناك تفاعل دينامي وسط عدّة خطابات.
- تتألف هويتنا الفردية من السرود التي نرويها عن أنفسنا، وهذه السرود لا تخرج عن كونها نتاج تفاعل الخطابات المحيطة بنا.

غير أنّ ما وصلت إليه التاريخية من مفاهيم انقلبت عليها، خاصة تلك المفاهيم المتعلّقة بالنسبية، والظرفية وعدم القدرة على التوصّل للموضوعية في البحث، وهذا آخر نتيجة توصّل إليها "كافين رايلي (Kevin Riley)"[30] في دراسته للفكر الغربي، في كتابه "الغرب والعالم"، إذ قال :(على أنّ النتيجة التي خلصت إليها النزعة التاريخية قد أقلقت كثيرا من مفكري القرن العشرين إلى حدّ أنّهم لاذوا بالدين أو الأسطورة أو التجربة المباشرة فرارا من التغير. وانتهى البعض إلى أنّ التاريخ غير جدير بالمعرفة ما دام

27 السيد ولد أباه، **المرجع نفسه**، ص.39.

28 لويس تايسن وآخرون، **التاريخية الجديدة والأدب**، ص.135.

29 ينظر لتفصيل أكثر عن هذه المبادئ: لويس تايسن، **المرجع نفسه**، ص.148-149.

30 **كافين رايلي(Kevin Riley)**: مؤرخ أمريكي ورئيس جمعية التاريخ العالمي ، من مؤلفاته: الغرب والعالم. ينظر:(كتابه : الغرب والعالم ص.307.).

غير نهائيّ، أو إلى أنّه إذا كان كلّ شيء يتغير فلا يوجد بالتالي جدوى من معرفة كيفية حدوث هذا التغيير)[31].

ومما ينبغي التنبيه إليه أنّ التفكير الحداثيّ العربيّ المعاصر اقتبس هذا التحوّل المعرفيّ المعاصر في دلالة التاريخيّة وحاول تطبيقه على التراث الإسلاميّ، فهذا أركون في سياق تقريره لعدم وجوب الحكم بالشريعة في نظام الحكم الإسلامي نجده يقول :(إنّ الإشكال النّظريّ الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج النّموذج "إنتاج التجربة: تجربة مكّة والمدينة"... يدعونا إلى التأكيد بأنّ السّلطة على مدار التاريخ الإسلاميّ كلّه كانت سلطة زمنيّة ... هكذا تلاحظون كم هو مهمّ دور الباحث المحلّل للأمور من تعرية الأوهام الباطلة ... أنتم تعلمون أنّ الألسنيون[32] يتحدّثون عادة عن عملية تفكيك اللغة. بالمقابل فنحن كمؤرّخين نستطيع التحدّث عن تفكيك التاريخ ... إنّ هذا المنهج في التحليل يخلّصنا بلا ريب من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوى جبارة...لكنّها وهميّة في نظر الرّوح العلميّة الباحثة)[33].

أما العروي فيرى أن التاريخانيّة هي العامل المؤثر في أحوال البشر، فيقول :(التاريخانيّة هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنّه وحده سبب وغاية الحوادث)[34].

ويرى أن التاريخيّة تفرّعت إلى اتّجاهين على مستوى الاختيار الفلسفي، الاتجاه الأوّل هو الذي يرى أن للتاريخ قواعد ثابتة، يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطّلع على أسرار الكون، وهذا الاتجاه يسميه بالاتجاه التقليدي الديني، أما الاتجاه الثاني وهو الذي يسميه بالاتجاه الإنسي الدنيوي، فيتعامل فيه المؤرخ مع الحوادث بصفته مخلوقا محدود القدرات[35]، لايتعامل مع الغيبيات إلا في حدود المحسوسات، بمقياس العقل.

---

31 كافيين رايلي، **الغرب والعالم**، ص.297.

32 يقصد به المختصون في اللسانيات.

33 محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص.281.

34 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص.349.

35 ينظر: عبد الله العروي، **المرجع نفسه**، ص.354.

غير أنّه يعود ليقرّر أنّ كلا الاتجاهين متحدان في الغرض والهدف المنشود، ألا وهو علمنة التقليدي: يقول العروي: (وهكذا يجوز أن نقول إن التاريخانية بفرعيها كانت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليديّ... تنزّل التاريخ من السماء إلى الأرض)[36].

ويرى أنّ التاريخانيّة هي في صميمها: منطق التاريخ إذ يعي نفسه[37]، ولا يتمّ هذا الوعي إلا بعملية التضمين التي تعدّ الخطوة الثانية بعد وعي المادة التاريخيّة الأساس، والتضمين عنده هو: (الإدراك والكشف عن المغزى)[38]، وهذا الإدراك والكشف لا يتمّ إلا بآليات مثل: الإدراك والتحصيل والإحياء والتحريك ... إلخ[39].

ثم إن عمليات الكشف عنده لا بدّ وأن توصله إلى حقيقة الوعي بأن (التاريخ هو تكوين الإنسان إنسانا)[40]، ولا يتمّ ذلك إلا باكتشاف الإنسان لحريته، ذلك أنّ (اكتشاف الحرّية فرع من اكتشاف التاريخ)[41].

إن ثقة العروي المطلقة بآليات التاريخانيّة جعلته يعتقد أنّها الحقيقة المطلقة، وما سواها من الحقائق نسبيّة تخضع لميزان التاريخانيّة، ومن هذا المنطلق جعل الماركسيّة الموضوعيّة أو التاريخانية هي الأيديولوجية الحديثة التي ينبغي على الدول العربية الأخذ بها قصد تحقيق التقدّم المنشود، فيقول: (الواقع أنّه لا يوجد نظام فكريّ يستجيب استجابة كاملة للشروط المذكورة آنفا سوى الماركسيّة: تستوعب التاريخ كلّه، تبرز خصائصه كحلّ أمّة، وترسم للجميع صورة مستقبل ليس وقفا على أحد)[42].

---

36 عبد الله العروي، **المرجع نفسه** ، ص.354.

37 عبد الله العروي، **المرجع نفسه** ، ص.357.

38 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** ، ص.356.

39 عبد الله العروي، **المرجع نفسه** ، ص.356.

40 عبد الله العروي، **المرجع نفسه** ، ص.366.

41 عبد الله العروي، **المرجع نفسه** ، ص.363.

42 عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص.175.

والمقالة نفسها أكدها **الجابري**[43] إذ يقول واصفا وعي الحضارة الغربيّة بالتراث من خلال فكرة التاريخيّة :(وبعابرة أخرى إنّ التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنّهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خطّ متصل صاعد لا مجال فيه للكرّ والفرّ والإقبال والإدبار ... وتلك هي التاريخانيّة التي تشكّل مع العقلانيّة الدعامة الأساسيّة للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، والتاريخانيّة والعقلانيّة سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضرا في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحرّكه على صعيد الممارسةّ؛ والعقلانيّة هي جعل التاريخ حاضرا في العقل يلهمه الدروس والعبر ةيحمله، من حين لآخر على مراجعة تصوّراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه)[44].

وفي المضمار نفسه تصب أقوال **عبد المجيد الشرفي** مؤكّدا أنّ :(المظهر الثالث الذي يختصّ به زمن الحداثة هو **المظهر التاريخيّ**. ويعني ذلك بالخصوص التخلي عن المظهر الأسطوري واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخيّة إن لم تكن خاضعة للاختبار فهي لا تستعصي على التحليل وفهم الأسباب والنتائج دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية ... وبذلك ينحصر الأفق الأخروي الذي تتميّز به الأديان التوحيدية إلى حدّ الاضمحلال، بل ويصبح التاريخ منذ هيجل (Hegel) مرجعا متعاليا يسمح بتحسّس اكتماله التاريخي)[45].

وينبغي التنبيه إلى أنّ التاريخية لم تقف عند هذا الحد من التطور ذلك أنّ آخر ما صدح به رواد التاريخية في الفكر الغربي، أن أقصوا من البحث التاريخي كلّ أنواع التراث، وحصروا التاريخية في التراث المكتوب لا غير، ومن هنا يقول أحدهم[46] مبيّنا الفرق بين المادية الثقافية والتاريخية الجديدة : (والمادية الثقافية تقبل ضروب بالغة التنوع من المواد "النصية" في دراساتها وبحوثها ... بينما تهتم التاريخية الجديدة أساسا بتعريف أضيق للنّص، إذ تقصره على ما كتب، أي على ما هو مكتوب)[47].

---

[43] **محمد عابد الجابري**: (1936–2010) كاتب ومفكر مغربي ، اشتهر بمشروعه في نقد التراث، أو نقد العقل العربي، من مؤلفاته: مدخل إلى القرآن الكريم – بنية العقل العربي – تكوين العقل العربي. ينظر (عمر بكوش ، **أثر الجابري في العقل العربي المعاصر**، مقال على الموقع : www.aljazeera.net).

[44] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص.36-37.

[45] عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، ص.21-22.

[46] وهو جرايام هولدرنس. ينظر: (محمد عناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة**، ص.62.).

[47] محمد عناني، **المرجع نفسه**، ص.62.

ولا شكّ أنّ حصر التاريخية لمجال بحثها في النصوص المكتوبة فقط، ما هو إلا تمهيد لحذف أنواع كثيرة من النصوص التي نقلت مشافهة من مجال اهتمامها، بحجة عدم علميّتها ، وهو ما عرف فيما بعد بمصطلح أكثر تحديدا وهو " تاريخية النّص"، والتي عليها مدار البحث في التاريخية عند الحداثيين العرب.

ثانيا/ آثار القراءة التاريخية للنص الديني (القرآن والسنة).

إنّ المتأمل في أسس ومبادئ التاريخانية في إطار التطبيقات الحداثية العربية لها يلحظ سعيهم الحثيث لإلصاق النص الديني بظرفيته الزمانية والمكانية، متجاوزين بذلك مطلقيّته وتعالي النص عن الزمان والمكان، ولقد نتج عن ذلك عدّة آثار لهذه التطبيقات يمكن إجمالها فيما يأتي:

- **1/ الإقرار بأسطورية النّص الديني:**

أما لغة فهي اسم مفرد جمعه أساطير، وهي القصة والخبر عن الماضين[48]. أما **اصطلاحا** فلو حاولنا استكشاف الدلالات اللاحقة بهذا اللفظ في التراث الإسلاميّ لوجدنا أن الأسطورة تحمل من الدلالات ما يأتي:

- الترهات والأباطيل[49] وما كتبه الأوّلون مما لا حقيقة له[50] مثل أقاصيص رستم[51] وأسفنديار[52].
- الطرق الغامضة والمسالك المشكلة[53].

---

[48] الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج:7، ص.182.

[49] البغوي، **تفسير البغوي**، ج:2، ص.118.

[50] الزمخشري، **تفسير الزمخشري**، ج:3، ص.199.

[51] **رستم وأسفنديار**: قائدان فارسيان نسجت حولهما ميثولوجيا،كان يقصها النضر بن الحارث مما نقله من أسفاره، وصفها القرآن بأساطير الأولين. (ينظر: محمد الصالح الضاوي، **أساطير الأولين : رؤية إسلامية مغايرة**، ص.27.)

[52] السمعاني، **تفسير السمعاني**، ج:2، ص.96.

[53] ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج:2، ص.18.

- ما كان من وضع بشري ولم يكن ذا مصدر إلهي[54].
- ما كان له انتشار شعبي واسع وكثر تردده على الأسماع حتى بلي ولم تعد له قيمة.[55]

وعليه فالأسطورة تعني : القصة والخبر عن الأوّلين، ذات مصدر بشريّ، تكثر فيه الخرفات والقصص الخارقة المكذوبة، وعادة ما تكون ذات انتشار شعبي واسع.

أما المقصود بها في التراث الفلسفي الغربي فتعرّفها كارين أرمسترونغ (Karen Armstrong)[56] بقولها :(تستعمل كلمة الأسطورة اليوم غالبا، لوصف شيء غير صحيح وغير واقعيّ، فالسياسيّ حين يتّهم بوقوع زلات وعثرات منه، يقول عنها إنها أسطورة لم تحدث أبدا، وعندما نسمع ...عن انشقاق البحر ليدع شعبا مختارا يهرب من عدوّه، ترانا ننبذ هذه القصص، معللين بأنها أمور لا تصدّق ولا يمكن البرهنة على صحتها)[57].

وقد حاول الفكر الحداثي موضعة النّص الديني الإسلاميّ في إطار ساهم فيه الفكر الأسطوري الخرافي في إيجاده وخلقه ومن هنا سعى محمد أركون لإعطاء معان إيجابية للأسطورة مضافة للنص الدينيّ، منتقد بذلك الموقف المحتقر للأسطورة في الفكر الإسلامي والغربيّ على حدّ سواء، فيقول:(وأود أن أشدد على الجانب التعسّفيّ في المعرفة التاريخية التي ترفض عن عمد، الاعتراف بالكيفيات والإسهامات الخاصة بالمعرفة الأسطورية. ومن هنا جاءت كثير من الخلافات بين المؤمنين الذين يتحركون في الإطار الأسطوريّ، وبين العقلانيين الذين يكتفون بالزمان والمكان القابلين للقياس الكميّ وللتحقق)[58].

إنّ قصارى الامتيازات المعرفية التي يريد محمّد أركون منحها للأسطورة الدينية الإسلامية –حسب اصطلاحه– والمتجسدة في القرآن والسنة ،هو جعلها منتوجا بشريا خالصا، وهذا لا يخرج عن كونه تماهيا مع التيار العقلانيّ الذي يجعل الظاهرة الدينية محايثةً. وعلى هذا فلا يعدو أن يكون موقفه طعنا صارخا في مسلمات الضمير الإسلاميّ الذي يضفي القدسية والعقلانية على أصول استدلاله، ولا يقبل أن توصف بالأسطورية. ومن ثمت فلا قيمة علمية إيجابية تحملها الأسطورة في اصطلاح أركون في الوعيّ الإسلامي.

- **2/ الإقرار بأنّ النّص الديني وليد التخيلات اللاشعورية.**

---

54 الطبري، **تفسير الطبري**، ج: 15، ص.503.

55 ابن عطية، **تفسير ابن عطية**، ج:2، ص.331.

56 **كارين أرمسترونغ ((Karen Armstrong))**: (1944–...) كاتبة بريطانية مهتمة بتاريخ الأديان، من مؤلفاتها : تاريخ الأسطورة – الحرب المقدسة. (ينظر: https://ar.wikipedia.org).

57 كارين أرمسترونغ، **تاريخ الأسطورة**، ص.12.

58 محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص.115.

فقد ألهمت البحوث المعاصرة الخاصة باللاشعور منظري الحداثة العرب للادعاء أنّ النص الديني ما هو إلا وليد للمخيال، والذي يقصد به اصطلاحا حسبما عرّفه جيلبر دوران (Gilbert Durand)"[59] بأنّه:(مجموع التصورات والعلاقات الرابطة بينها على شكل ترسيمات ذهنية أوّلية ونماذج أصلية وميثولوجية محددة برمزية الإنسان في مواجهته للزمن وهروبيته، ذلك أنّ المخيّلة تنظم الزمن وتقيسه وتؤثثه بالأساطير والخرافات التاريخية، وبهذه السمة التحقيقية، تأتي لتعري من هروب الزمن)[60].

وفي هذا إشارة إلى الموقف الأنتربولوجي من المخيال، والذي يزاوج بين الثقافي والطبيعيّ والسيكولوجي، دون إعطاء الأولوية لإحدهما على الآخر كما هو الحال في نظرية فرويد وماركس، وعلاوة على ذلك كله فإنّه ينفتح على الرّمزية الدينية والميثولوجية، كما ينفتح على المؤسسات الطقوسية[61].

إن الجهاز المفهوميّ والآلية المتبعة قصد الكشف عن مخيالية النص الديني عند الحداثيين يدور على مصطلحات مترابطة ينتج بعضها بعضا، وهذه الاصطلاحات هي: الخبر أو النص الديني، بنية معرفية، الرمز ، التأويل. وفيما يأتي سيتم الإفصاح عن طريقة اشتغال هذة المصطلحات مضافا بعضها إلى بعض:

أ/ **الخبر أو النص الديني** : يشكل الخبر المادة الخام الأولى التي يستمد منها الحداثي نماذج دراسية قصد تفعيل هذه القراءة. والخبر عند الحداثيّ لا تتعلّق أهمّيته بموثوقية ثبوته عن قائله، ذلك أن قائله لا يعدو أن يكون هو أيضا من إنتاج المخيال، وإنّما يكتسب النّص أهمّيته عند الحداثي من جانب كونه حدثا لغويا لا يمكن وجوده إلا في ذلك النّص، ومن هنا يشرح لنا "باسم المكيّ" منهجيّته في التعامل مع أخبار المعجزات فيقول:(فمقاربتنا لن تبحث في وجود المعجزة أو عدم وجودها. فالمعجزة عندنا قبل أن تكون حدثا خارقا هي نصوص لغوية منجزة ومتداولة. فهي حدث لغويّ ، فعل في اللغة وباللغة في المقام الأوّل)[62].

فالبعد التداولي هو المعيار الذي يتم من خلاله اختيار النصوص القابلة للفحص والتأمل من جهة اكتشاف عمل المتخيّل عليها.

---

59 **جيلبر دوران** (*Gilbert* **Durand**): (1921-1912) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، متأثر بغاستون باشلار، من مؤلفاته: الخيال الرّمزي. (ينظر: https://ar.wikipedia.org).

60 ينظر: محمد بوال، مقال: **من المخيّلة إلى المخيال**، مجلة الواحات، ص.118. وباسم المكي ، **المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ**، ص.23. ومحمد النحال، **جيلبر دوران والمتخيل الأنتربولوجي**،مقال على الرابط الآتي: . http://www.aljabriabed.net

61 ينظر: محمد بوال، مقال: **من المخيّلة إلى المخيال**، مجلة الواحات ، ص.117.

62 باسم المكي، **المعجزة في المتخيل الإسلامي** ، ص.22.

ب/ البنية المعرفية: ولما كان اللنص الديني عند الحداثيين فعلا لغويا ابتداء، كان هذا الخبر متغذيا من روافد الثقافة الذي نشأت فيه هذه اللغة ، ذلك أنّ (اللغة هي الجانب الأقوى في عملية التفاعل الثقافي، ولذلك فهي ناتجة عن الثقافة، بمعنى أنها تعتمد على الثقافة السائدة، ولكنها تساهم في إعادة إنتاجها، فتكون الثقافة هي مدلول اللغة)[63].

لذلك فالغرض الأكبر من هذه العملية هي الكشف عن المخزون الثقافي الذي تكدّست فيه هذه النصوص، وكان عاملا قويا في تشكيلها، فالسوسيولوجيا الدينية تعلّم الأجيال الجديدة أن الدين ظاهرة اجتماعية، وككل ظاهرة اجتماعية، هو موضوع للبحث والتحليل؛ العلميين ... وتعلمهم أنّ النّص الدينيّ لا ينطق بنفسه، بل ينطق به الفاعلون الاجتماعيون، مدفوعون بمصالحهم المادية والسياسية ... وهكذا نجد الآية الواحدة، أو الحديث الواحد فسّرتها كلّ فرقة بما يتناسب مع معتقداتها السياسية أو الدينية[64].

ومن هنا أمكن الجزم أنّ هذه المنهجية الحداثية تسعى للتستر على المصدر المتعالي للنص الديني، كما تسعى لتزييف الغرض الديني من صدوره، وذلك تمهيدا للقضاء على قدسيته وإثبات نسبيته (وتغيّره بتغيّر أسلوب حياة الناس وعقلياتهم، فتغدو متقادمة تجاوزها الزمن)[65].

ت/ الرّمز : فالرّمز عند دوران عبارة عن (سنن جماعي متعدد القيم ملتبس، قابل للتأويل بحكم تعدديته)[66].

ولقد استثمر الفكر الحداثي الرمز وسيلةً للتهرب من حقائق الشريعة، وأوّل تلك الحقائق استهدافا هي محاولتهم الالتفاف حول مصطلحاته الشرعيّة وتفريغها من محتواها، مع جعلها رموزا قابلة للتأويلات المتعدّدة، ذلك أنّ (القراءة الحرفية السائدة تعاملت مع النّصين المؤسسين، القرآن والحديث، كما لو كانت مصطلحاته علمية وتكنولوجية لا تحتمل إلا معنى وحيدا، والحال أنّها متعدّدة المعاني والإيحاءات المتناقضة كثيرا وغالبا. لذلك هي في حاجة ماسة إلى التأويل)[67] واستخراج الرموز الكامنة فيه.

---

63 مصطفى الحسن، **النص والتراث**، ص.77.

64 ينظر: العفيف الأخضر، **إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان**، ص.50-53.

65 العفيف الأخضر، **المرجع نفسه**، ص. 53.

66 محمد بوال، مقال: **من المخيّلة إلى المخيال**، مجلة الواحات ، ص.119.

67 العفيف الأخضر، **المرجع السابق** ، ص. 58.

ومن هنا تظهر جليا إشكالية المعنى المعطى للرمزيّ، وذلك باختلاف الجهات المانحة واختلاف الآليات المتبعة في عملية التأويل ، (لذا حيثما تثار علاقة المقدّس بالرّمزيّ، يتحوّل سؤال المقدّس إلى سؤال عن الكيفية التي يهب بها الإنسان المعنى لما يوجد حوله)[68].

ث/ التأويل: يقرر "بول ريكور (Paul Ricœur)" أنّ (الرمزية لا تعمل إلا حين يتم تأويل بنيتها. وبهذا المعنى لا بدّ من تأويلية في حدّها الأدنى لتشغيل أية رمزية)[69] فالرّمز المتوهم وجوده في النّص الديني (يفتح آفاق تأويل لا حدود لها للقارئ، الذي يحيّنه حسب عالمه المعيش، ليعيد امتلاكه بإعطائه المعنى الذي يلائمه)[70]. ولاشك أنّ تأويل الرّموز بهذه الكيفية يجعل من نصوصها أبعد ما تكون من الموضوعية، وألصق ما تكون بالذاتية. وعلى ذلك فـ(التأويل عكس التفسير العلميّ، ليس منتجا لمعرفة علمية موضوعية، تفرض نفسها على الجميع، بل هو تأمّل فلسفيّ أو صوفيّ)[71].

ويفتح تأويل الرموز بابا واسعا من المشكلات العلمية التي لا حصر لها، وأولى هذه المشكلات تتمثل في انفتاح الرّمز على مجالات بحث متعددة، وكثيرة التشعب، و(هكذا تتشظى مشكلة الرموز في ميادين بحث متعدد وتنقسم فيما بينها حتى لتكاد تضيع في تناسلها)[72].

ومع أنّ الحداثيين يعدّون النّص الدينيّ مجرد ظاهرة لغوية محضة، فإنّهم يحاولون تفسيره عن طريق استكشاف رموزه والعمل على تأويلها، مع أنّ الرمز لا يمكن التعامل معه على أنّه ظاهرة لغوية محضة، فهو (يجمع بين بعدين، بل يمكن القول بين عالمين للخطاب، أحدهما لغويّ والآخر من مرتبة غير لغوية)[73]، ولا شكّ أنّ فصل الخطاب اللغوي عن الخطاب غير اللغوي في الرموز أمر متعذّر لاحتفاظ (الدلالة الرمزية بسمات أخرى تقاوم أيّ نقل للدلالة)[74].

إنّ استحكام الألفاظ والمعاني الشرعية الواردة في النص الديني الإسلامي، يجعل من المعرفة الناشئة من تأويل الرموز غير ذات فائدة، ذلك أن الاستنجاد بالمعرفة الرّمزية لا يكون إلا حين يستحيل الإمساك المباشر بالمفهوم[75]. رغم أنّه لا يوجد دافع عند العاملين بالنص الديني والمتمسّكين به لإنكار المعاني

---

68 نور الدين الزاهي، **المقدس الإسلاميّ**، ص.07.

69 بول ريكور، **نظرية التأويل**، ص.107.

70 العفيف الأخضر، **إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان** ، ص. 59.

71 العفيف الأخضر، مقال: **من المخيّلة إلى المخيال**، مجلة الواحات ، ص. 59.

72 بول ريكور، **نظرية التأويل** ، ص.94-95.

73 بول ريكور، **المصدر نفسه** ، ، ص.96.

74 بول ريكور، **المصدر نفسه**، ص.96.

75 ينظر: بول ريكور، **المرجع نفسه**، ص.96.

المتضمنة فيها والقبول بالقول القائل : (إنّ الرموز مبعث تفسير لا نهاية له)[76]. زد على ذلك فإنّ المعنى الإضافيّ الذي قد تستكشفه الرموز لا يعدّ إلا عملية تمثيلية فارغة من أيّ محتوى يجسّد المعنى الأصلي الذي يرغب عادة للوصول إلى إدراكه والعمل وفق مضمونه وإرشاده، ومن هنا يعترف "بول ريكور (Paul Ricœur)" أنّ (الرمز يتمثّل المشابهة ولا يستوعبها ... وهذا بالضبط ما يضفي الفتنة على نظرية الرموز، وما يجعلها مضللة أيضا)[77].

ومما يجدر التنبيه إليه أنّ الفكر الحداثيّ لم يدرك أن النص الديني وإن كان قد صيغ بلغة بشريّة صرفة، فإنّ هذا لا يبيح التعامل معها كما لو أنها نص أدبي محض، ذلك أنّ المهمة المقدّسة التي أنيطت به، رفعتها عن تلك الدونية، ومن هنا يستشعر "هاربرت ماركوز (Herbert Marcuse)" فشل آلية تأويل الرموز في آداء المهمّة الموكلة إليها فيقول:(إنّ الفلسفة التحليلية[78] المعاصرة تصبّ جلّ اهتمامها على إبطال مفعول الأساطير والأوهام ... وذلك عن طريق حلّ مضمون هذه المفاهيم ... ولكن النتيجة تثبت على عكس ما هو متوقّع استحالة تدمير هذه المفاهيم ... إنّ كلّ تأويل، كلّ ترجمة تستطيع أن تصف على نحو مطابق عملية عقلية خاصة ... ولكن ليس في مقدور أيّ صيغة من الصيغ ولا في مقدور مركباتها أن تحدق بالدلالة الكاملة لألفاظها)[79]، وإذا كان هذا الكلام يصلح أن يقال في حق الخرافات والتخيلات اليونانية والأساطير الرومانية، فإنه من باب أولى يستحيل تحوير المفاهيم الواردة في النصوص الإسلامية التي أحيطت بهالة من الهتمام بحفظها لفظا ومعنا.

- 3/ إحياء اللامفكر فيه عند الفكر الإسلامي كآلية لإعادة قراءة النص الديني.

ينطلق الفكر الحداثي من قاعدة أساس مفادها أنّ الفكر الإسلامي وقصد توطينهم لتعالي النص الديني وجعله مصدرا للتشريع قاموا بتبني مجموعة من الاختيارات من بين عدّة آراء متاحة، وأصبحت هذه الاختيارات هي المعوّل عليها ، أما ما عداها من الآراء فقد ظلّت مهمّشة، و(أبوابها موصدة، إما بحكم العجز المعرفيّ عن فتحها، أو بحكم المنع السلطويّ)[80].

---

[76] بول ريكور، **المصدر نفسه**، ص.99.

[77] بول ريكور، **المصدر نفسه**، ص.98.

[78] **الفلسفة التحليلية**: هي الفلسفة التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية مثلما في تجريبية أكسفورد ، أو تحليل اللغة العلمية من جهة التحقق من اللغة الصحيحة في ذلك العلم الذي استخدمت فيه. (ينظر : عبد المنعم الحفني ، **المصطلحات الفلسفية**، ص.601).

[79] هاربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص.221.

[80] ناجية الوريمي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، ص.12.

وتتساند مجموعة من الإطلاقات تدور في الفلك نفسه الذي يدور فيه معنى "اللامفكر فيه" منها: "المهمش" و"المسكوت عليه". ويقابلها إلى حدّ النقيض المصطلحات الآتية : "المفكر فيه"؛ "السائد"؛ "المعمول به".

ينطلق محمد أركون في تعريفه لـ"اللامفكر فيه" من خلال تعريفه "للمفكر فيه" إذ يعرّف هذا الأخير بقوله :(إنّ المفكّر فيه "le pensable" لأمة لغوية ما في فترة زمنية معينة ، هو ما يمكن التفكير فيه وشرحه بمساعدة الجهاز العقلي الموجود في تلك الفترة)[81].

ويستنتج أركون من هذا التعريف مفهوم اللامفكر فيه فيقول :(إنّ هذا التعريف يُعَيّن بسرعة ما هو مستحيل التفكير فيه، ومستحيل شرحه في الفترة نفسها وفي الفضاء الاجتماعيّ والثقافيّ نفسه، وذلك إما بسبب حدود النظام المعرفيّ وأنماط العقلانية الخاصة بالنظام السوسيوثقافي الموجود. وإما بسبب أنّ الذات الناطقة " أو الكاتب " قد استبطنت على هيئة رقابية ذاتية الإكراهات التي تجسّدها الأيديولوجية المسيطرة)[82].

وعلى ذلك فـ"اللامفكر فيه" في اصطلاح أركون يقصد به : ما استعصى شرحه شرحا يقتضي الأخذ به، إما لغياب الآليات المنهجية الكفيلة لهذا الشرح، وإما لغيابها عن الوعي واندراجها في زمرة اللاوعي.

إن (مفهوم اللامفكر فيه ومفهوم المستحيل التفكير فيه استوحاهما أركون بالعودة إلى أركيولوجيا ميشال فوكو التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهملة المهمشة. كما استوحاها من فلسفة دريدا (Derrida) لأنّ اللامفكر فيه يمثل المهمش بالنسبة إلى المفكر فيه، لأنّ هذا الأخير هو عين الخطاب الرسمي السلطوي)[83].

وتستعمل الباحثة "ناجية الوريمي"[84] بدل مصطلح "اللامفكر فيه" مصطلح "المختلف" وتجعله مفارقا لمصطلح المؤتلف وتعرّفه بقولها :(جملة المعطيات الواقعية والحقائق الفكرية التي نشزت عن منظومة

---

[81] Mohammed arkoun **; lectures du coran** ; p13 نقلا عن : مصطفى كحيل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون**، ص 120.

[82] Mohammed arkoun **; lectures du coran** ; p14 نقلا عن : مصطفى كحيل، **المرجع نفسه** ، ص.120.

[83] مصطفى كحيل ، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص.120.

[84] **ناجية الوريمي**: باحثة تونسية، أستاذة الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالجامعة التونسيّة، المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة–تونس المنار)، تهتم بقراءة التراث وإشكاليّات التحديث. صدر لها من الكتب: "في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلاميّ(2010) "؛" حفريّات في الخطاب الخلدونيّ: الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة(2008)" ؛ "الإسلام الخارجي". (ينظر: https://www.mominoun.com).

المؤتلف)[85]. وقد عرّفت المؤتلف قبل ذلك بقولها :(الاختيارات الفكرية السائدة والشائعة التي تآلفت عليها المجموعة ورفعتها إلى مستوى الحقائق العامة التي عملت فيها عادة التعوّد بالشيء عملها، والتي انتضمت عناصرها ونجحت في التحوّل إلى سلطة مرجعية مفروضة على الجميع)[86].

ويتضح من هنا أن السلطة –حسب تصوّر الحداثيين– وبغية تحقيقها موطئ قدم لها في المجتمع شجعت الفكر الديني المتجلي في نصوصه المغلقة، وفق عدّة مؤشرات ووحدات معنوية ينبغي توافرها في النّص (وقد توزّعت هذه الوحدات إلى ثلاثة ضروب هي : "العجيب والمفارق" و "مثالية السلف" و "السلطة غير المحدودة للمدونة النّصية" وستؤدي جميعها وظائف هامة من حيث التأثير في الثقافة الاجتماعية)[87].

غير أنه يمكن توجيه عدّة مؤاخذات لآلية المفكر فيه واللامفكر فيه من خلال إجمالها في نقطتين هما:

- **"اللامفكر فيه" نقيض"المفكر فيه" وليس بديلا صالحا له دائما:** غفل الفكر الحداثيّ عن مسألة مدى صلاحية اللامفكر للأخذ به، وفتح بابا واسعا للأخذ بكلّ الآراء الشاذة والمستنكرة وذلك من خلال زعمه أولويّة الهامشي لأن يكون بديلا عن المركزيّ، ومن ثمت الاحتفاء به كمدلول بديل، دون النظر في حجحه ووجاهة القول بتقديمه، لذلك كان همّ هذه القراءة هو الاستحضار قصد الإلغاء، غير أن الصحيح الذي تقتضيه القراءة الفعالة التواصلية، هو الاستحضار ونفض الغبار عن الهامشيّ، ثمّ النّظر في صلاحيّته دون غض الطرف عن الأسباب الموضوعية الداعية إلى تأخيره وجعله هامشيا في المنظومة المعرفية.

- **اللامفكر فيه قد تمّ استبعاده بعد التفكير فيه ونقده نقدا علما صارما:** فكلّ المواضيع التي ادّعاها الحداثيون على أنها لم يتمّ التفكير فيها من قبل الفكر الإسلامي، قد فكّر فيها العلماء المسلمون فهم (يوهمون أنّ العالم الإسلامي لم يستطع إدراك ما فكّروا فيه هم، وأنّ جميع التفاسير والتأويلات ... التي أنتجها علماؤنا القدامى فاسدة، نظرا لعدم تمكنهم من فكرة التاريخية ومن استخدام مناهج العلوم الإنسانية ... من السهل التعميم ، ولكن من الصعب الدخول في التفاصيل، واللامفكر فيه كان قد فكّر فيه بدقة علماء الإسلام في القرون الخالية)[88].

– 4/ الإقرار بأن النص الديني انعكاس للعقل الشفهي المنعزل عن العقل الكتابي.

يطرح الفكر الحداثي مشكلة الانتقال من الرواية الشفوية إلى الكتابية مأزقًا يدعم تصوّراته حول تموضع الفعل التاريخي البشري في النص الديني من جهة تركيب وإنشاء محاور نصوصها، ذلك أنّ الجماعة

---

85 ناجية الوريمي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، ص.18.

86 ناجية الوريمي بوعجيلة، **المرجع نفسه** ، ص.18.

87 ناجية الوريمي بوعجيلة، **المرجع نفسه** ، ص.347.

88 محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي**، ص.233.

النّاقلة له قد شاركت في (عمليات إنتاج الحكايات والقصص عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلفيق نماذج أسطورية للأبطال الحضاريين)[89].

ولقد احتدم البحث في التمايز الحاصل بين الشفوية والكتابية في الفكر الغربي بعد ما أدلى "جاك دريدا (Jacques Derrida)" بدلوه في خصوص هذه النظرية، إذ ابتدع ما يعرف بمصطلح "المركزية الصوتية" أي أنّ (تراث الحضارة الغربية الفكري يقوم على ثنائية: المنطوق/المكتوب، وأن المنطوق له أولوية وأسبقية على المكتوب، أي أن اللغة المنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة)[90].

ولم يرتض "دريدا (Derrida)" هذا الموقف واعتبره نوعا من الميتافيزيقا المتعالية عن أي نقد، وغير القابلة لأيّ مدلول مغاير أو محايث، فهو يشكّل أصل كلّ معياريّ ، ومن ثمت وجب الاتجاه نحو (أحد المفاهيم الأساسية في الفكر البنيوي، أي علاقة الدال بالمدلول، وبيان أن لا علاقة بين الواحد والآخر... وحيث إنه لا يمكن الاحتفاظ بالعلاقة بين الدال والمدلول إلا من خلال ما يسمى المدلول " المتجاوز" ... فإنه يتجه نحو إسقاطه وإثبات تناقضه وكذلك إثبات وجود الصيرورة داخله)[91].

أما في الحداثة العربية كان الكلام عن النظرية الشفوية والكتابية في مبتدئه مقتصرا على الشعر الجاهلي دون ما سواه، بإيعاز من المستشرقين، الذين أكدوا على دينامية القصيدة الجاهلية من خلال (استيعابها لعناصر إسلامية، وأنّ القصيدة قائمة على الصيغة ، إلى حدّ أنّ الأوزان العربية المعقدة لا تعدّ نتاجا للشعر، لكن النظام القائم على الصيغة هو الذي عدّ نتاجا للأوزان)[92]. كما أكّدوا أنّ الشفوية تجعلنا (نراجع قضايا أساسية حول الشعر الجاهلي، مثل: السرقات الأدبية، أو أصالة الشعر الجاهلي نفسه)[93].

وكانت الضجة الكبرى حين نقل طه حسين هذه الآراء حول الشعر الجاهلي ونصرها، وأكّد مقولة انتحال الشعر الجاهلي، إذ قال : (وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أني شكّكت في قيمة الشعر الجاهلي ... ذلك أنّ الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام)[94].

---

[89] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص.35.

[90] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج: 5، ص.429.

[91] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ، ج:5 ، ص.436.

[92] حسن البنا عز الدين، **مقدمة ترجمته على كتاب "الشفاهية والكتابية" لوالترج أونج**، ص.30.

[93] حسن البنا عز الدين، **المرجع نفسه**، ص.30.

[94] طه حسين، **في الشعر الجاهلي**، ص.19.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إن الفكر الحداثي أراد أن يسحب هذا التطبيق من الشعر إلى الحديث النّبويّ، ومن هنا استدعى الجابريّ هذه المشكلة وجعلها عائقا ابستيمولوجيا ينبغي الوقوف عنده لمساءلة مدى المصداقية العلميّة للسنّة :(**فلا بدّ من وضع منهج الإسناد في إطاره التاريخيّ. معروف أنّ الحديث النّبويّ لم يبدأ جمعه إلا بعد وفاة الرّسول بأكثر من مائة سنة. ومعروف كذلك أنّ الثقافة العربية الإسلامية كانت طوال هذه المدة ثقافة شفوية الطابع... لقد كان هناك عزوف عام عن كتابة الحديث ... فقد ترك للرواية الشفوية وللتقاليد أو المذاكرات الشخصية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بدّ من التذكير هنا بأنّ اللغة العربية كانت تكتب قبل وضع النحو بدون نقط وبدون وضع حركات، وبالتالي فالكلمات المكتوبة كانت معرّضة دوما لـ "التصحيف" أي للخطأ. إنّ هذا يعني أنّ الكتابة لم تكن تتمتع، قبل عصر التدوين على الأقلّ بما يكفي من الحصانة والمصداقية ... أمام هذه الوضعية لم يكن سبيل لتوثيق الخبر ... غير التأكد من صحة صدوره عمّن نسب إليه**)[95].

لا شكّ أنّ هذه الدعاوى عارية عن أي مصداقية علمية، ويكفي لدحضها مجرّد اطلاع سطحي على تراث المحدّثين ومناهجهم العلمية في التوثيق والتثبّت، غير أنّ ما يريد الحداثيون الوصول إليه، هو التأكيد على ثبوت كثير من التحويرات أثناء الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية، وبالتحديد مشكلتنا "الكشف والخفاء" على حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد إذ قال :(النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهيّ –ولو لفترة محدودة كالأحاديث النّبوية – فإنّها تطرح إشكالية أكثر تعقيدا من جانبيّ المنطوق والمفهوم معا، إذ يفقد هذ النّوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمرا اجتهاديا خاضعا بدوره لجدلية الكشف والخفاء)[96].

إن جدلية الكشف والخفاء هذه التي يشير إليها أبو زيد يشرحها أركون في كتبه على أنّها عمليات المحو والإزالة التي ارتكبت في حقّ النص الديني وما يقابلها من زيادة ووضع عدّ هو الأصيل والمعوّل عليه في الثقافة الإسلامية، ومن هنا نجده يقول :(إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي، لكي ندرس عملية تطوّرها ونحدد السياق الذي انبثق فيه كحديث نبويّ والطريقة التي مارس دوره بها. ولكن هدف البحث الأساسيّ والأوّل ينبغي أن يتركّز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلاميّ وتشكّل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعيّ للحديث النّبوي. وهنا ينبغي ... التمييز بين مرحلة النّقل

[95] محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ص.123- 124.

[96] نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص.119.

الشفهيّ وبين تلك المرحلة التالية التي تشكّلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كلّ واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى اليوم)[97].

ويشير أركون أيضا إلى أهمية المدى الزماني في تفعيل الآلية الشفوية لدراسة النص الديني دراسة تكشف عن الوعيّ التاريخيّ به فيقول :(وقد استمع الصحابة إلى أقواله، وجمعوها بورع ونقلوها، ونقلها من بعدهم التابعون ... بسلسلة من الأسانيد الضامنة لصحة الأحاديث ... فمن أجل ذلك كان الحديث غرضا للبحث المتحمّس، بعد موت النّبي صلى الله عليه وسلم، طلبا لجمعه وتدوينه كما كان الأمر مع القرآن الكريم. وها هنا الانتقال من الرواية الشفهية إلى الرواية المكتوبة. وقد تطلّب تدوين المأثورات النّبوية، زمنا أكبر بكثير من الزمن الذي تطلّبه القرآن الكريم. والمدوّنات الكبرى التي تعتبر صحيحة... لم تدوّن إلا ... في القرن الثالث للهجرة، أي بعد وفاة النّبيّ بزمن طويل... [وقد] فسح جمع هذه المدونات وتحريرها، المجال لمجادلات لم تنته بعد، بين الجماعات المسلمة الكبرى الثلاث)[98].

لكن كيف سعى الفكر الحداثي لموضعة هذه الآلية في الحديث النّبوي، وجعلها إشكالا ينبغي طرحه لتوافر مؤشراته العلمية حسب زعمه؟

يلاحظ طيب تيزيني أنّ (القرآن والحديث ... يحيلان إلى ما قد يكون عصيا على ضبط النصوص السابقة عليهما والمعاصرة –باطراد– لهما. ولكن هذين النّسقين الدينيين ما كانا، منذ البدء، نصّين مكتوبين، بل مرا، كلاهما، بمرحلة القول الملفوظ، المتداول شفاهيا عن طريق العنعنة. وهذا يعني أنهما خضعا لعملية مركّبة، نقلتهما من حالة "**الخطاب الحر المرسل**" إلى حالة "**الخطاب المنصص المفقّه**" "**المكتوب**" مما يفضي بنا إلى مواجهة السؤال الإشكالي التالي: كيف لنا ... أن نتبين ما حدث على صعيد التناسخ والتوالد التي اخترقت النّسقين؟ ... وما الذي افتقد، ومما الذي اكتسب، في سياق تحوّل الخطاب الشفهي إلى خطاب كتابي؟ ... وما النتائج التي قد تواجهنا، في حال تناولنا ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات والإضافات والتصحيفات والإختراقات الإيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية، التي يعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته ... وكذلك في حال محاولة ضبط "الحديث النّبويّ" القائمة حتى الآن؟)[99].

غير أن استدعاء انفصال الشفاهية والكتابية في الفكر الإسلامي يطرح عدة متناقضات يمكن إجمالها فيما يأتي:

- **عدم مراعاتهم الفرق بين معاني الكتابة في التراث الغربي والتراث العربي:**

---

97 محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص.20.

98 محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ص.74.

99 طيب تيزيني، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص.52.

يربط الفكر الحداثيّ مفهوم الكتابة بمفهوم النّص المتولّد أساسا من النظريات البنيوية والتفكيكية، التي تفصله عن أي سياق خارجي عدا سياق تراكب الجمل والكلمات والحروف. ومن هنا يقول "أونج (Ong)" : (فبشكل عام لا تكترث البنيوية السيميوطيقية[100] والتفكيكية إطلاقا بالطرق الكثيرة التي يمكن أن تتصل من خلالها النصوص بأساسها الشفاهي؛ فهاتان المدرستان تتخصصان في نصوص تحمل بصمة وجهة النظر الطباعية المتأخرة، التي تطوّرت في عصر الرومانتيكية، على شفا العصر الإلكتروني)[101].

ومن هنا نجد يتعامل مع نصوص الحديث النّبويّ من هذا المنطلق، متغافلا عن مفهوم الكتابة المتداول في التراث الإسلاميّ، والذي بنيت عليه عملية كتابة الحديث النّبويّ.

إنّ المتأمّل في دلالة الكتابة في التراث اللغوي العربيّ يجد أنها تدور على معنى الجمع. يقول ابن فارس : (الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء)[102]. ولا شكّ أنّ لهذه الدلالة اللغوية الواسعة أثر في المقصود الاصطلاحيّ، ومن هنا جاء فعل الكتابة في التراث العربي شاملا لمعنى الخطّ، يقول ابن سيده : (وخط الشيء يخطه خطا: كتبه بالقلم أو غيره)[103]. والنسخ أيضا، يقول ابن القطاع :("نَسخ" الكتاب نَسْخاً كتبه)[104]. والإملاء، يقول الزمخشري : (وأكتبني هذه القصيدة: أملاها عليّ)[105].

ولقد غفل الحداثيون عن هذه الدلالات التي كانت لها أثر بالغ في عمل المدونين المسلمين، والتي يؤكّد على المسايرة القائمة بين الشفوية و الكتابية في عملهم -كما هو الحال في الإملاء- من جهة، وبين الكتابية الخالصة -كما هو الحال في النسخ- من جهة أخرى، ويُؤكّد من جهة أخرى على وعي المدونين بجوانب النقص والخلل الناجمة عن الكتابة ، فأنتجوا الإمكانيات التي تحصّنهم من ذلك (نظرا لأن خطورة التحريف والخطأ في الكتابة تكمن في افتراض أنها في حدّ ذاتها حجة على الصحة، فلما تبيّن خلاف ذلك أحيانا، لزم وجود إمكانيات تصون من الخطأ وتكشف عن التحريف، دون التنكر لفعل الكتابة كلية، فكان أن أصبحت الذاكرة الحية رقيبا على المكتوب، ويستمد منها سند صحته، أما

---

100 **السيميوطيقية:** هو علم يختص في دراسة العلامات اللغوية. (ينظر: يوسف وغليسي، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، ص.240).

101 والترج أونج، **الشفاهية والكتابية** ، ص.230-231.

102 ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج:5، ص.158.

103 ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج:4، ص.502.

104 ابن القطاع الصقلي، **كتاب الأفعال**، ج:3، ص.245.

105 الزمخشري، **أساس البلاغة**، ج:2، ص.121.

الإمكانية الثانية فتتمثل في أن يراقب المكتوب بالمكتوب، وذلك بأن يكتب كلّ من يحرص ألا تصل يد التحريف والتزييف إلى ما يكتبه، مكتوبا أصليا ويستودعه عند أهل الأمانة للرجوع إليه)[106].

- **الفصل بين الشفوية والكتابية في الممارسة الحديثيّة آلية تؤول إلى التعجيز والإرجاء في تحقق النتائج المرجوّة منها:**

لما كان الشك اللامنهجيّ هو المعوّل عند هذه الزمرة من الباحثين أصبح التوجس من كلّ ما هو صنيع الحضارة الإسلامية ديدنهم، ومن تأمل في هذه الآلية أيقن صحة ذلك. فمن جهة يستعرون هذه الآلية ليؤكدوا عن الخلل الذي وقع في تدوين النص الديني ومن ثمت عدم صلاحيته للاحتجاج، ومن جهة أخرى يؤكدون أنه (ليس مهما في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا ، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها أو الفترة المنسوبة إليها أم لا)[107]. وهذا يعني أنّ مقصودهم الأول ليس البحث العلمي ولا الشك الموضوعي الهادف إلى تبيّن الحقيقة، وإنما هو مجرد إثارة الشكوك وتكدير الصفو.

ويبقى الطرح التعجيزيّ الفريد من نوعه، هو ما يتعلّق بالنص الدينيّ الأوّل، أي الشفاهي الذي احتل المكتوب مكانه، فلم يخبرنا هذا الفكر عن مآله، ولا عن الحدود التاريخية التي توقّف عندها، ولا الإطار المكاني الذي تمركز فيه[108]. ولنا أن نسطّر تعجّب محمد المزوغي من هذه الآلية وتطبيقاتها عند أركون فيقول : (على أيّ أساس بنى أركون هذه البداهة؟ لم يقدّم أية حجة تاريخية أو نصية، بل إنه سرد الأشياء ، كما فعلت تواريخ السيرة القديمة، برتابة خالية من أيّ حسّ نقدي ... إن لم تكن استنتاجات أركون تبسيطية، فإنّ نتائج بحوثه إرجائية، أو شروطه النظرية من التعجيز بمكان وإن لم تكن أغراضه لا هذه ولا ذاك ولا تلك فهي تغدو حقا في عداد المستحيلات المطلقة؟ كيف يمكن العودة إلى تلك المادة الأولية؟ ما السبيل إلى الدخول في عالم بعيد عنا لم يترك أثرا محددا ... شيء محيّر حقا ... أركون يصل في كلامه إلى حدّ التخلف [ويقول] ... لا نملك شريط تسجيل أو فيلما مصورا يبيّن لنا الرسول وهو يتحدّث إلى أصحابه ... إنّ الرجل هنا يبدّه البديهيّ ويوضّح الجليّ. لست أدري، كيف يمكن أن يتفوه إنسان عاقل بمثل هذا الكلام)[109].

خاتمة:

---

106 سيد إسماعيل ضيف الله، **آليات السرد بين الشفاهية والكتابية**، ص.32.

107 محمد أركون، **الفكر الإسلامي –قراءة علمية–** ، ص.58.

108 ينظر : محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي**، ص.127.

109 محمد المزوغي، **المرجع نفسه**، ص.127-130.

وفي ختام هذا العرض الموجز للتاريخانية الجديدة وأثرها في قراءة النصوص الدينية، نصل إلى أنه يمكن التأكيد على أنّ المناهج الحداثية تنبئ عن عجز ظاهر في المواءمة بين منهجها وبين النصوص الدينية باعتبارها سليلة منهج إسلامي تقليدي له أسسه ومبادئه المستقلة التي تقوم بإجراءات النقد والتحصيل لمادته العلمية المتحصلة في نصوص القرآن والسنة.

قائمة المصادر والمراجع:

أرنست كاسيرر:

1. المعرفة التاريخية، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، ط.2، 1997.

كافين رايلي:

215 الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، دار: عالم المعرفة، د.ط، 1986.

محمد بن حجر القرني:

216 موقف الفكر الحداثي العربي المعاصر من أصول الإستدلال في الإسلام، البيان مركز البحوث والدّراسات – الرياض، ط.1، 1434هـ.

أندريه لالاند:

2. موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات_ بيروت _ باريس، ط.2، 2001م .

ميجان الرويلي وسعد البازعي:

217 دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.3، 2002م.

جاك لوغوف:

3. التاريخ الجديد، تر: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط.1، 2007م.

لويس مونتروز وآخرون:

4. التاريخانية الجديدة والأدب، تر: لحسن أحمامة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 2018م.

محمد أركون:

5. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر، د.ط، د.ت.

6. الإسلام أوروبا الغرب، دار الساقي، بيروت، ط.2، ص.2001م.

7. أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، ط.2، 1995 م.
8. **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء وبيروت، ط.2. 1996م.
9. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء وبيروت، ط.2.
10. **نافذة على الإسلام**، تر: صياح الجهيم، دار عطية للنشر- بيروت ، ط.1، 1996.

جورج طرابيشي:

11. معجم الفلاسفة، دار الطليعة – بيروت، ط.3، د.ت.

ميشال فوكو:

12. حفريات المعرفة، تر: يوسف يافوت، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.2، 1987م.

السيد ولد أباه:

13. التاريخ والحقيقة لدى فوكو، دار المنتخب العالمي – بيروت، ط.1، 1994م.

محمد عناني:

14. المصطلحات الأدبية الحديثة ، الشركة المصرية العامة للنّشر – الجيزة، ط.3، 2003م.

عبد الله العروي:

15. مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.4، 2005م.
16. الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط.1، 1995م.

محمد عابد الجابري:

218 اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط.2، 1990.

عبد المجيد الشرفي:

- لبنات، دار الجنوب للنشر والتوزيع – تونس، د.ط، 1994م.

الطاهر بن عاشور:

219 التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984.

أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي :

17. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط.1، 1420.

- الزمخشري:

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط.3، 1407.

- منصور بن محمد المروزى السمعاني :

18. تفسير القرآن، تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، 1418.

- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي :

19. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط.1، 1422.

- كارين أرمسترونغ:

20. تاريخ الأسطورة، تر: وجيه قانصوه، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

- باسم المكي :

21. المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت ، ومؤسسة بلا حدود – الرباط، ط.1، 2013.

- مصطفى الحسن:

22. النص والتراث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت، ط.1، 2012.

- العفيف الأخضر:

23. إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان، منشورات الجمل بيروت – بغداد، ط.1، 2014.

- نور الدين الزاهي:

24. المقدس الإسلاميّ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط.1، 2005.

- بول ريكور:

25. نظرية التأويل، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء وبيروت، ط.2، 2006م.

- هربرت ماركوز:

26. الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، ط.2، 1988.

- ناجية الوريمي بوعجيلة:

27. في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، دار المدى للثقافة والنشر – بيروت ، ط.1، 2004.

- **مصطفى كحيل:**

28. الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون، منشورات الاختلاف – الجزائر ودار الأمان – الرباط، ط.1، 2011م.

- **محمد المزوغي:**

29. العقل بين التاريخ والوحي، منشورات الجمل بغداد – ألمانيا، ط.1، 2007.

- **عبد الوهاب المسيري:**

30. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق – القاهرة، ط.1، 1999.

- **نصر حامد أو زيد:**

31. نقد الخطاب الدّيني، سينا للنشر – القاهرة، ، ط.2، 1999.

- **يوسف وغليسي:**

32. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف – الجزائر، وضفاف – بيروت، ط.1، 2009.

- **والترج أونج:**

33. الشفاهية والكتابية، تر: حسين عز الدين البنا، عالم المعرفة – الكويت، د.ط، 1994.

- **سيد إسماعيل ضيف الله:**

34. آليات السرد بين الشفاهية والكتابية، الهيئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة، ط.1، 2008.

- **أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي:**

35. معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1399.

- **أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي :**

36. المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط.1، 1421 هـ - 2000 م.

- **ابن القَطّاع الصقلي:**

37. كتاب الأفعال، عالم الكتب – بيروت، 1403هـ -1983م.